23_Marcial Tenreiro 9/3/10 15:39 Página 261

*Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua, t. 22, 2009, págs. 261-274*

# Pasados bárbaros, presentes romanos. Sincretismo e identidad religiosa

## Barbarian pasts, Roman presents. Syncretism and religious identity

MARCIAL TENREIRO BERMÚDEZ*

*RESUMEN*

*En este artículo, el sincretismo romano-celta es examinado a través de la teoría de la identidad, ofreciéndose especial atención a dos aspectos del problema que, a nuestro entender, deben ser evaluados conjuntamente: la organización institucional del culto y el aspecto ideológico de las formas religiosas, centrando especialmente nuestra atención en el papel auto-representativo del arte religioso provincial.*

*PALABRAS CLAVE:*

*Sincretismo, identidad, aculturación, religión provincial.*

*ABSTRACT*

*In this essay, the Romano-celtic syncretism is evaluated through the theory of identity. We will pay special attention to two aspects of the problem that, in our opinion, should be analyzed jointly: the institutional organization of worship and the ideological aspect of religious patterns, focusing our attention on the self-representative role of provincial religious art.*

*KEYWORDS:*

*Syncretism, identity, acculturation, provincial religion.*

*Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi* (Tomasi Di Lampedusa, *Il Gattopardo*). Con esta célebre frase el protagonista de la novela de Lampedusa, hodierno noble de antaño, constataba lo inexorable de los cambios que se estaban dando ante sus ojos y que habían de marcar el fin del Antiguo Régimen. Una serie de cambios que quizás no debieron de ser menos profundos o traumáticos, si nos situamos en el escenario de las sociedades de fines de la Edad

* Departamento Humanidades, área de Historia Antigua, Universidade Da Coruña (C/ Doctor Vázquez Cabrera s/n, 15403 Ferrol). E-mail: mtenrreiro@yahoo.es.

Artículo basado en la comunicación leída el 25 de Mayo de 2009, en la VIII edición del Encuentro de Jóvenes Investigadores de Historia Antigua de la Universidad Complutense de Madrid.

del Hierro europea, genéricamente denominadas como celtas o germanas, en las postrimerías de su entrada e integración en el Imperio romano. En este sentido, la frase del viejo aristócrata italiano cobra, retroactivamente, un cierto valor heurístico, como expresiva de la necesidad de toda sociedad, o al menos de ciertos sectores dentro de ella, de mantener en momentos de drástico cambio cierta 'continuidad', no exenta de problemas, entre el viejo y el nuevo orden de cosas.

El ámbito de la religión es especialmente indicado para rastrear procesos de cambio cultural, no solo por el papel que aquélla tiene en la integración de una sociedad, sino también porque con frecuencia se trata de uno de los terrenos privilegiados donde se desarrolla dicha transformación. Esto hace especialmente necesario entender cómo se articularon los factores de mudanza y continuidad, y cómo la trabazón entre ambos permitió a las sociedades provinciales adaptarse e integrarse en el nuevo medio cultural que suponía la romanidad.

## *1. ACULTURACIÓN, RESISTENCIA O SÍNTESIS*

El hecho de que, al referirnos a las religiones provinciales, no lo hagamos —como sucedía en *El Gatopardo*— a una evolución interna, sino a un cambio forzado por el contacto entre dos mundos muy distintos, impone la necesidad de partir de la idea de la romanización fundamentalmente como un proceso de 'aculturación'. Desde un punto de vista metodológico, ello implica considerar, si bien brevemente, las distintas variables del termino. Según la definición antropológica clásica esta se refería a un proceso que «comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos con diferentes culturas entran en contacto directo y continuo, con los cambios consiguientes en los patrones culturales originales de uno de ellos o bien de ambos grupos. Según esta definición, la aculturación se distingue del cambio cultural, del cual no es sino un aspecto, y asimismo de la 'asimilación', que en ocasiones es una fase de la aculturación» (Redfield, Linton y Herskovits 1936: 149-150).

Ante la aculturación son posibles distintas respuestas, desde la mera adopción de los patrones culturales de una de las partes por la otra, que pierde así la mayor parte de su patrimonio cultural distintivo —'asimilación'—, o en el extremo contrario la resistencia activa —'antiaculturación'— (Redfield *et alii* 1936; Hill 1985). Otra opción es la 'fusión' de parte de ambos sistemas culturales, dando lugar a una síntesis, en la que se combinan elementos heterogéneos que se adaptan de diferentes maneras dando lugar a formas culturales mixtas —*Mischkultur*— (Deppmeyer 2005: 57) o creole[1], a través de lo que podemos denominar como 'sincretismo', que según Pye sería «la coexistencia de elementos extraños entre sí en una religión especifica, originados o no en otra religión, o bien en las estructuras so-

[1] Para una revisión del concepto de 'creole', ver Baron (2003). Dentro de los estudios sobre la romanización, Webster utiliza el término 'creole' en un sentido más restringido al considerarlo exclusivamente como una forma de 'pasiva' —u oculta— resistencia a la aculturación romana.

ciales» (Pye 1971: 84). Según este autor, las «situaciones sincréticas» son procesos temporales que tienden a reestablecer «un único patrón coherente», a través del cambio —diacrónico o por contacto— que se da dentro de los sistemas religiosos, bien mediante la disolución de determinados elementos en el conjunto de una religión, o bien a través del surgimiento de una nueva religión esencialmente distinta (Pye 1971: 87). La religión, como parte del sistema simbólico de una cultura tiende en momentos de cambio a 'recomponer' el orden social alterado (Mach 1993: ix-x, 3-4) recuperando su «consistencia cognitiva y moral» (Peel 1968: 139; Festinger 1957: 7 ss).

Cuando esas situaciones sincréticas permanecen a lo largo del tiempo, esto supone una situación de tensión o conflicto latente o evidente entre grupos o culturas (Pye 1971: 93) en la que el prestigio del pasado y de sus formas culturales, es utilizado para intentar «compensar una inferioridad impuesta o supuesta» o movilizar al grupo (Deppmeyer 2005: 57; Redfield *et alii* 1936: 152). En estas situaciones, la alteridad de los dos sistemas religiosos se mantiene a pesar del intercambio entre ellos, salvaguardando la identidad diferencial como una forma de 'resistencia pasiva' a la aculturación (Pye 1969: 237), que da lugar a un mosaico o amalgama que evita la fusión total de los dos patrones religiosos (Baron 2003). Al respecto, una de las principales polémicas en torno a la naturaleza del sincretismo provincial en la actualidad es la que enfrenta a los que consideran que este tiende a mantener un *status quo* 'aproblemático' (Millet, King, Terrenato, etc.) y aquellos que consideran los procesos de *interpretatio* que en él se dan como resultado del 'conflicto' (Webster, Hingley)[2].

En nuestra opinión, ambas corrientes enfatizan en realidad dos caras del mismo objeto, por lo que consideramos más productivo, siguiendo la propuesta de autores como Woolf (1995: 10-11), entender la romanización en general, y la religiosa en particular, como un proceso dialéctico de interacción entre las formas impuestas por el imperialismo romano y la reacciones a ellas de las elites indígenas, a partir del que habría emergido una 'síntesis creativa', y en consecuencia una forma de identidad muy particular, que Hingley (2005) ha comparado, en un estimulante libro, con las surgidas de los fenómenos de globalización actuales. Adoptar esta postura supone, asimismo, poner un especial acento en las dimensiones que moldearon el contacto cultural entre los antiguos bárbaros y lo romano, permitiéndolo, dificultándolo o bien amoldándolo según las circunstancias, y que, siguiendo el modelo de Deppmeyer, pueden sintetizarse así:

a) Modelo primigenio, en cuanto que al ponerse en contacto dos cosmovisiones —*Lebenswelten*— distintas se produce un proceso de reinterpretación en los términos del sistema anterior que permite la comunicación y facilita, o dificulta, el cambio.

[2] Mención aparte merece el estudio de Eduard Will (1985), pionero en la utilización para la Antigüedad de conceptos de la antropología colonial contemporánea —el caso africano principalmente—, aplicando al mundo helenístico la tétrada: resistencia activa *vs.* resistencia pasiva, y aceptación activa *vs.* aceptación pasiva.

b) Dinámica de la recepción, esto es, cómo se produce y cuáles son las formas del contacto.
c) Determinación y delimitación del grupo a través de criterios de identificación.
d) Determinación de la alteridad/identidad entre grupos en cuanto a sus estructuras económicas, sociales, políticas e ideológicas.

## *2. PASADOS BÁRBAROS, PRESENTES ROMANOS: LAS BASES DEL CAMBIO*

Se hace necesario, por tanto, evaluar cómo se produjo el cambio, cuáles eran las estructuras sociales e ideológicas de las que se tuvo que partir. Las sociedades de la Edad del Hierro, tanto célticas como germánicas, parecen caracterizarse por estructuras políticas que, dentro de su variedad, dan un papel preponderante a la actividad guerrera y a las clientelas personales generadas en función de ella —*comitatus/Gefolschaft*—. Así, César describe cómo el numeroso sequito guerrero era, junto a una serie de calculadas alianzas políticas vía parentesco, una de las principales ventajas de Dumnorix en sus pretensiones frente a Diviciaco (*BG* 1.18), y Polibio incide así mismo en la cuantía de estas clientelas como parte fundamental de la competición política entre los nobles (17.12). El papel de la guerra se hacía presente también en la esfera pública y en el ritual; así Schlesinger (1963: 67-68) distingue entre dos categorías de guerra que actúan en este tipo de sociedades: por un lado la *Gefolschaftkrieg*, que se ejerce a título privado por un noble y sus seguidores a modo de razzia, y por otra la *Völkskrieg*, en la que participa la unidad tribal en su conjunto. De igual manera, ambas daban lugar a estrategias sociales diversas, ya que mientras la *Gefolschaftkrieg* originaba formas de apropiación privadas —'botín'— que entraban dentro del circulo económico de redistribución entre subordinados —clientes— o bien iguales —economía del don—, la segunda se orienta hacia la inversión pública en los grandes santuarios tribales a través de la consagración de los *spolia* de los vencidos. Eliano relata que los celtas erigían trofeos como los griegos (*VH* 12.23), y santuarios como Gournay-sur-Aronde o Ribemont-sur-Ancre evidencian la existencia de grandes ofrendas guerreras dentro de espacios sacros (Brunaux 2000: 99 ss.). En este contexto de exhibición ritual, los objetos votivos serán los *items* de prestigio típicos de la aristocracia guerrera: esencialmente joyas, como el torques, elementos de banquete y, obviamente, armas.

Por el contrario, en el mundo romano la guerra no jugaba ningún papel en la vida política local, antes bien el sistema de reclutamiento 'destribalizaba' la guerra, al desligar el ejercito de la comunidad en que era reclutado, y de igual manera la *pax romana* impuesta entre comunidades vecinas no dejaba tampoco demasiado margen para la promoción social, al menos dentro de las propias *civitates*[3], a través

[3] Los *auxilia* entre los germanos se sirvieron de estructuras militares preexistentes para el reclutamiento, lo que da un especial protagonismo al ejercito en la romanización de esta zona, y explica casos como el de la *cohors fidelisima* germana que servía de guardia a los emperadores (Roymans 1995: 39). Sobre el papel del ejercito en la aculturación religiosa del Bajo Rin, ver Stoll (2007: 468-70).

de lo militar, marcando el tránsito entre el 'guerrero' y el 'soldado' (Rawlings 1997: 116 ss.) y entre el noble 'heroico' y el evergeta municipal, cuya posición deriva ahora del acceso a cargos públicos.

El nuevo contexto institucional conllevaba una nueva lógica y un nuevo sistema de prácticas y valores. Así, al tiempo que algunos rituales como el del sacrificio humano normalmente ejercido sobre prisioneros (DS 5.31) o criminales (Caes. *BG* 6.16), considerado ahora bárbaro, eran proscritos[4], emergían nuevos énfasis en el ritual: empiezan así a escasear los objetos votivos a la vez que decrece su valor (King 1990: 231), haciéndose hincapié, por el contrario, en las estructuras arquitectónicas y la estatuaria, lo que nos permite observar las nuevas estrategias de ascenso social en torno a valores propiamente evergéticos adoptadas por las elites provinciales[5]. Es significativo el caso del escultor griego Zenódoro al que la *civitas* de los arvernos contrató durante 10 años por una suma de 40 millones de sextercios para erigir una colosal estatua de su dios nacional, Mercurio Dumias (Plin. *HN* 34.35), destinada al santuario al pie de la nueva capital *Augustonemeton* (Woolf 1998: 216).

Existe, no obstante, un contraste entre zonas, como el centro y sur de Galia, con una tradición protourbana, donde la existencia de magistraturas como el *vergobretus* (Caes. *BG* 1.16) funcionó como precedente para la adopción de la organización pública romana y la dinámica evergética fue asumida con rapidez (Woolf 1998: 217), y otras como la belga y germana, con una estructura política más acéfala[6], en las que se da una mayor continuidad de formas de vida previas, con unas elites indígenas relativamente al margen de la vida cívica de los asentamientos coloniales, pero que hacen una considerable inversión en monumentalizar santuarios rurales, en ocasiones de origen tribal (Roymans 1995: 58; Vermeulen 1995: 186-87). Situación que puede extrapolarse, en parte, a otros contextos rurales del imperio, donde, frente a la ausencia o escasez de aglomeraciones urbanas, los santuarios juegan un importante papel en la romanización religiosa[7].

El nuevo sistema institucional suponía también cambios en la propia organización del culto. Frente al cuerpo cerrado y exclusivista, auténtico *ordo* social (Caes. *BG* 13.9), que constituía el druidismo, la *religio* entendía los sacerdocios como magistraturas accesibles a la elite municipal, que los simultaneaba con el ejercicio de otras dignidades políticas, y como tales sometidos a la elección por los

[4] Pomponio Mela refiere que en su época el sacrificio humano en la Galia había dado paso a un ritual sustitorio: *manet vestigia feritatis iam abolitae, atque ut ab ultimis caedibus temperant, ita nihilominu, ubi devotos altaribus admover, delibant* (3.18).

[5] Puede pensarse asimismo en los fastuosos templos de muros de mármol y suelos de mosaico que en época tardía nos describe Gregorio de Tours (*Hist.* 1.32).

[6] Dicotomía de estructuras sociales que ya había observado Cesar al oponer la vocación guerrera del germano a la dedicación comercial y urbana del galo (Caes. *BG* 6.24).

[7] Vermeulen observa que en época romana el área germana se organiza más bien a nivel de *pagi* a los que los santuarios rurales servirían de centros agregativos (Vermeulen 1995: 189, 191); en la Galia, por el contrario, los 'lugares centrales' urbanos y sus santuarios focalizan el culto de los *numina paganorum* en torno al de la divinidad principal, patrona de la *civitas* (Etienne 1983). Para casos similares en otros lugares del Imperio, ver Marco Simón (1996), Letta (1992).

*duunviri*. Igualmente, prerrogativas de la clase druídica, como su papel judicial (Caes. *BG* 6.14) —muy relacionado con el ritual (Caes. *BG* 6.16)—, carecían de sentido puesto que la justicia era fundamentalmente un asunto civil y sin componente sacro. Es fácil, así pues, entender el protagonismo de los sacerdotes autóctonos en los movimientos de oposición al poder romano (Zecchini 1984), así como medidas como la prohibición a los ciudadanos por parte de Augusto del culto druídico (Suet. *Claud*. 25.5) o su definitiva supresión con Claudio (Plin. *HN* 30.13)[8].

La integración en el Imperio fue en paralelo a una desestructuración parcial de los cultos indígenas, con la sustitución más o menos forzada de sus sacerdocios por otros de nuevo cuño en relación con la organización civil y ciudadana de tipo romano que se estaba imponiendo y a los que serviría de modelo el culto imperial, como evidencia la caracterización augustal de divinidades indígenas (Van Andriga 2002: 164-67). Aculturación religiosa cuyo signo más evidente será la adopción del flaminado como sacerdocio de las divinidades políadas de las *civitates* (Hatt 1986: 416 ss.), hecho que algunos autores relacionan con la promoción jurídica de estas comunidades (Van Andriga 2002: 214-16).

No obstante, hay que matizar también que esa nueva organización administrativa de lo religioso estuvo unida también a fenómenos de profunda continuidad en distintos detalles. Las propias estructuras templarias, concepto novedoso en sí mismo para el mundo céltico y germano mayoritariamente atectónico[9], evidencian el legado previo en elementos de su planimetría, como los grandes patios rodeados por muros, que remiten a los antiguos santuarios al aire libre (Vermeulen 1995: 189), más próximos al concepto de *témenos*[10] que al de edificio en sí, o la aparición de deambulatorios en torno a la *cella*, condicionados por el ritual circunvalatorio (Horne 1986: 20-23).

Piezas como la *defixio* de Chamalieres (Lambert 1979) o el calendario epigráfico de Coligny (Ais) muestran igualmente la pervivencia del galo como lengua religiosa. Coligny nos muestra, bajo el formulario epigráfico de los *fasti* latinos, un contenido que nada tiene que ver con el de un calendario romano, ni por terminología, ni por la propia organización interna —pues en vez de un año refleja un ciclo completo con sus consiguientes intercalaciones—, ni tampoco por el sistema de cómputo empleado, que prima las lunaciones generando años más cortos y siglos

[8] La relativa coincidencia temporal de la prohibición augustea con la creación del culto supraprovincial del emperador en Lyon, junto a la evidencia de cargos religiosos galos (*vid infra*) en la misma época, parece sugerir que la medida se dirigió más bien a forzar la asimilación por parte de la elite de formas cultuales romanas (*religio*) que a una eliminación de los sacerdocios indígenas. Posiblemente la medida de Claudio haya que situarla más en el contexto de la *Britannia* recién conquistada, con episodios como el de la Isla de Mona (Tac. *Ann.* 14.30) y una fuerte oposición al culto imperial (Tac. *Ann*. 14.32), que en el de una *Gallia* plenamente integrada ya en lo religioso.

[9] Los únicos ejemplos de templos o estatuaria en el mundo galo prerromano responden generalmente a contextos de influencia mediterránea, como sucede en Roquepertuse (Coignard y Coignard 1991).

[10] La etimología del propio termino *témenos* remite a la noción de 'espacio acotado' o bien a la de frontera que lo deslinda en derredor (Guyorvarc'h 1960: 196; Trier 1942: 150-51).

23_Marcial Tenreiro 9/3/10 15:39 Página 267



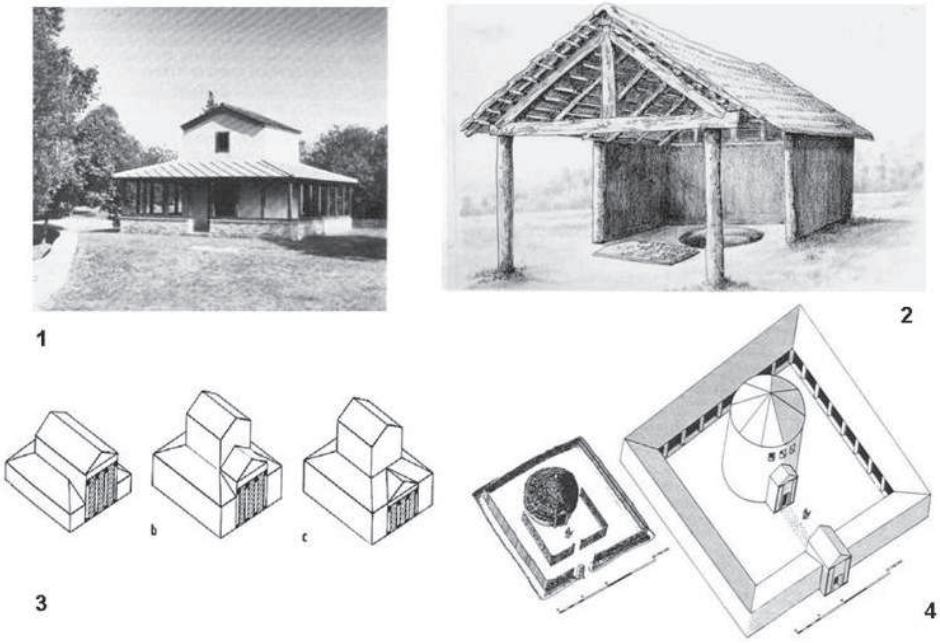


*Fig. 1. (1) Reconstrucción de santuario rural celto-romano (Ross 1993); (2) recreación del altar y pozo ritual de la fase prerromana del santuario de Montmartin (Oise) (Brunaux 2000); (3) tipología en alzado de los templos celto-romanos (Horne 1986); (4) recreación de las fases prerromana y romana del templo britano de Hayling Island (King 1990).*

equivalentes a solo 30 años del cómputo romano (Duval y Pinault 1986: 401)[11]. Coligny evidencia una gran complejidad técnica que sería inconcebible sin la continuidad de una tradición previa sostenida en un cuerpo de especialistas en lo sagrado. Sacerdocios que quizás serían similares, si no en nombre al menos en contenido, al *gutuater*[12], literalmente 'padre de la palabra' (irl. *guth* 'voz' y *ater* 'padre'), 'invocador' (Le Roux y Guyonvarc´h 1986: 444), cargo religioso indígena que encontramos en época julio-claudia dentro del área edua y velava como título de individuos, por otro lado, perfectamente asentados en las estructuras políticas y religiosas imperiales (Van Andriga 2002: 217-8)[13]. Esto parece sugerir que sectores

[11] Plinio (*NH* 15.250) se refiere este calendario galo de 30 años condicionado por el cómputo lunar.

[12] Un *gutuater* aparece citado como instigador de una revuelta gala (Caes. *BG* 8.3-5) en torno al santuario de los Carnutes en el año 51, posiblemente por confusión entre el nombre del personaje y el cargo religioso que ostentaba (Zecchini 1984: 56).

[13] El *gutuater* de la ciudad aquitana de *Anicium* (*CIL* XIII, 1577) fue *prefectus coloniae*, mientras que el de Mâcon (Saone-en-Loire), además *gutuater* de un dios aparentemente tan romano como *Mars Ultor* (*CIL* XIII, 2585), es flamen augustal. En Autum, dos *gutuater* dedican inscripciones a Augusto y al dios indígena Anvallo (*CIL* XIII, 11225 y 11226). Tanto estos como el anterior presentan *trianomina*: *P. Baneius Thallus*, *Caius Secundus Vitalis* (Autum), *Caius Sulpicius Gallus* (Mâcon), que evidencian su carácter de ciudadanos.

del sacerdocio previo debieron de integrarse en la nueva organización que el poder romano promovía[14], lo cual no es tan extraño si pensamos en figuras anteriores como la de Diviciaco (Cic. *Div*. 1.27).

Fenómenos de relativa continuidad en el ciclo religioso anual se han sugerido así mismo para *Britannia*, donde el estudio osteológico de los restos faunísticos de los santuarios britano-romanos ha permitido situar los periodos de sacrificio de los animales en torno a la época de las grandes festividades célticas (King 2005: 368-69). No obstante, lo más interesante de Coligny es su carácter de calendario público, ya que como tal debió de ser aprobado por los magistrados y ser expuesto en el gran templo de la *civitas*. No resulta casual que el calendario apareciese junto a una espléndida estatuilla de un Ares desnudo (Duval y Pinault 1986: 415), quizás trasunto de uno de esos Martes indígenas tan comunes en la Galia como tutelares de *civitates* y *pagi*[15].

## *3. SINCRETISMO Y AMBIGÜEDAD*

Ejemplos como el de este Marte o el Mercurio de Zenódoro evidencian un uso consciente de los códigos formales del arte grecorromano, no exento en ocasiones de ambigüedad. Representaciones escultóricas como el magnifico Hércules-Sucelos de Vienne, son expresivas al respecto de la tremenda ambivalencia formal y semántica que puede esconderse detrás de la iconografía. Esta estatuilla nos muestra bajo las convenciones del Hércules con la piel de león los atributos del dios indígena, la *olla* y el *malleum*, perdido, pero que aparece reduplicado en los pequeños martillos que rematan los rayos del disco solar que corona su cabeza[16], un motivo en clara disonancia con el clasicismo formal de la imagen, que es puesto a prueba nuevamente por la *interpretatio* que convierte la piel del león en la de un lobo (McMullen 2000: 91)[17]. El Hércules de Vienne muestra un acabado anatómico de gran perfección y una 'pose' con cierto regusto clásico, considerándose frecuentemente obra de un escultor griego (Deyts 1992: 85), que no obstante parece seguir en él las instrucciones de un patrón indígena, que subvierte el tipo original, condicionando la peculiar *facies* sincrética de la pieza, algo que recuerda a casos como el del peculiar

[14] Al respecto, King duda de la aplicación real de la legislación augustea, entendiéndola más bien como una «glosa moral» (1990: 233). Zecchini, por su parte, plantea varias fases en las relaciones entre el poder imperial y el druidismo, siendo, para este autor, la época neroniana una periodo de «reconciliación» (1984: 126).

[15] Etienne (1983: 174); Van Andriga (2002: 141ss.); Hatt (1986: 415). Sobre los Martes galo-romanos es aún útil la monografía de Thevenot (1955), más recientemente Van Andriga (2002: 141-58). Sobre la relación entre el Marte galo-romano y la política religiosa imperial, Hatt (1986: 414-22).

[16] Simbolismo solar que, de manera menos explícita, encontramos también en las cruces y círculos que decoran el vestido del dios *Sucelus* en los bronces de Prémeux o Saint-Vulbas (Ain) (Deyts 1992: 85), lo que lleva a Lambrecht a plantear la identificación entre *Sucelus* y el 'dios de la rueda' galo-romano asociado a Júpiter (1942: 113-14). Al respecto, un altar de Maguncia aparece dedicado a un *I.O.M Sucaelus* (*CIL* XIII, 6730). Así mismo, la rueda y el martillo aparecen asociados como atributos divinos en un altar de Nimes dedicado significativamente a *Iupiter et Silvano* (Esp. 6849).

[17] Comparable al lobo que acompaña al dios en la terracota de Valle de Rhône (Deyst 1992: 94) o al cánido de los relieves de Le Pin y Autum (Deyts 1992: 87).

23_Marcial Tenreiro 9/3/10 15:39 Página 269

*Fig. 2. Estatuilla de Hércules-Sucelus de Vienne, Walters Art Gallery, Baltimore (MacMullen 2000).*

fresco de Hércules Ogmios[18] descrito por Luciano de Samosata (Luc. *Herc*. 1-35). Por el contrario, piezas como la de Premeux representan al dios sin mediar la *interpretatio* de dios clásico alguno y vestido a la gala, llevando el *sagum* y las *bragae*, lo que junto a una mayor 'provincialidad' estética podría, según Webster, indicar un fenómeno de 'resistencia' iconográfica en la religiosidad privada o popular, opuesta al lenguaje filoclásico de la elite (Webster 1995: 159-60; 1997: 182).

No obstante, los Sucelos *sagati* de altares como el de Sarrebourg (Mosela) parecen evidenciar la presencia de esa figuración 'indigenista' también en el culto público (Esp. 4566, 4568). Igualmente, el escaso tamaño de esa serie de bronces —16 cm en el de Prémeux, 25 el de Vienne— sugiere que ambos tipos pudieron estar destinados por igual al culto privado como parte de lararios domésticos (Deyts 1992: 91). Otros ejemplos, como el de la notable estatua de Sucelus-Silvano sagado del templo de la *villa* de Jabols, tampoco parecen confirmar el carácter meramente popular de dicha representación (Deyts 1992: 91). Por ello podemos pensar más en una

[18] Culto atestiguado en la Narbonense por una inscripción a Hércules Ogmios (*CIL* XIII, 11295). Sobre la peculiar fusión iconográfica que en esta región se da entre Hércules y el Júpiter como 'dios de la rueda', ver Lambrecht (1942: 159).

23_Marcial Tenreiro 9/3/10 15:39 Página 270



cuestión de disponibilidad, económica o geográfica —no en vano la mayor parte de las figuraciones hercúleas del dios proceden de la Narbonense (Lambrecht 1942: 115), de artesanos con una clientela diversa— que en un fenómeno de 'resistencia'. Antes bien, estos ejemplos son muestras de un «bricolaje» cultural (Lavagne 1999: 100) que se mueve ambiguamente entre las convenciones clásicas y el uso consciente de elementos con un fuerte anclaje en la tradición indígena, y del que se pueden apuntar otros ejemplos.

Especialmente expresivos son los fenómenos de reactualización iconográfica de elementos simbólicos altamente significativos dentro de la antigüedad gala, como las 'cabezas cortadas' (Moitreux 1999) que encontramos ahora al pie de divinidades, como el Hércules Salutaris de Deneuvre (Moitreux 1999: 83) o las Minervas de Alstatt y Heddernheim (Esp. 194; supl. germ. 568), en una iconografía inédita dentro del mundo grecorromano (Moitreux 1999: 85) pero con claros precedentes en santuarios como Entremont (Esp. 105; 10). O, igualmente, la aparición del torques como atributo de divinidades galo-romanas, como el Mercurio-Esus del Pilar de Treveris (Schwinden 2003: 83-4), el dios tricéfalo de Condal (Deyst 1992: 134), o el Neptuno del pilar de Mavilly (Grenier 1960: 686).

Esta joya emblemática del mundo galo ha perdido su valor de elemento de prestigio de la aristocracia masculina, para la que la sobria toga ejerce ahora como símbolo de *ordo* social y adhesión a los valores aristocráticos de la latinidad

*Fig. 3. (1) Altar votivo a Hércules del santuario de Deneuvre (Meuthe-et-Moselle); Minervas de Heddernheim (2) y Alstadt (Baden-Württemberg) (3) (Moitrieux 1999).*



© UNED. *Espacio, Tiempo y Forma*
*Serie II, Historia Antigua, t. 22, 2009*

23_Marcial Tenreiro 9/3/10 15:39 Página 271



(Hingley 2005: 76). Su presencia en la vida cotidiana queda relegada a contextos marginales, como la miniaturización, a modo de 'condecoración', en uniformes (Stoll 2007: 459), quizás como esquevomorfo de su antiguo papel en la ideología de la *Gefolgschaft*, o bien formando parte ocasional del atuendo femenino como atestigua un busto lígneo de Chamalières (Green 1995: 129). El papel secundario del vestido femenino, menos marcado dentro de los códigos ideológicos romanos, permite una mayor 'creolización' en ese ámbito (Böhme-Schönberger 2003: 189-90), dentro de la cual el torques conserva restringido su papel de adorno personal, antaño extensivo a los dos sexos —como evidencia la tumba de la 'princesa' de Vix (Arnold 1995: 165)—, a costa, no obstante, de ser vaciado de su carga ideológica.

Este valor es retenido a través de su papel simbólico en la iconografía divina, y puede que haya que entenderlo también como una forma implícita de vindicación de la identidad religiosa nativa. En igual sentido, podría entenderse asimismo la presencia del *sagum* en la estatuaria de *Sucelus* como una manera de dar una apariencia más gala, una iconografía 'étnica', anacrónica quizás, pero especialmente adecuada para un dios considerado comúnmente como trasunto del *Dis Pater* cesariano (Lambrecht 1942: 109), del que los propios galos decían descender (Caes. *BG* 18.1).

*Fig. 4. (1) Mercurio con torques del pilar de Tréveris, Rheinische Landesmuseum, Tréveris (Schwinden 2003); (2) Neptuno del Pilar de Mavilly (Grenier 1960); (3) dios tricéfalo de Condal (Dordogne), Musée d'Aquitanie, Bordeaux (Deyst 1992); (4) monumento funerario de Cn Musius, aquilifer de la legio XIIII Gemina, siglo I a.C., mostrando al difunto en uniforme de parada, Landesmuseum, Maguncia (Stoll 2007); (5) escultura lígnea de devota del santuario de Chamalières (Puy-de-Dome) s. I d.C. (Duval 1977).*

## *4. CONCLUSIÓN*

En este sentido, la ambivalencia entre los rasgos indígenas y clásicos presentes en el arte y el culto religioso puede entenderse más como una estrategia de 'integración' que de 'resistencia'. La elección situacional entre uno u otro énfasis responde a una doble necesidad simbólica de las elites provinciales: la de expresar, por un lado, su adhesión cultural e ideológica al orden romano, en el que se inscriben y en el que basan sus prerrogativas, y a la vez mantener e implementar, por otro, su propia identidad local. Una disyuntiva que enlaza con teóricos como Sollors, quien entiende la construcción de la etnicidad/identidad en contextos multiculturales como resultado de la coexistencia/ contraposición entre los principios de afiliación (*consent*) y filiación (*descent*) (Sollors 1986). Más allá de la manida, y algo simplista, dicotomía entre significantes clásicos y significados indígenas (King 1990: 231), el papel de las formas provinciales parece situarse dentro de un ámbito intermedio, sincrético y como tal ambiguo (Pye 1971), en el que la potencialidad simbólica de las imágenes interrelaciona tanto los rasgos 'diacríticos' de identidad personal o de elite, como los 'emblemáticos' de etnicidad o cultura —romanidad e indigenismo (Wiessner 1983: 257-58)—. Así la adhesión/afiliación a formas de representación clásicas evidencia una cultura de elite, que se reconoce a través del registro estético (Clavel-Lévêque 1989: 351), pero que al mismo tiempo integra, en una cierta política de 'asimilación', a lo 'bárbaro', yuxtaponiéndolo sin problemas dentro del conjunto (Clavel-Lévêque 1989: 351).

La propia ideología imperial romana no era al respecto especialmente refractaria al desarrollo de identidades indígenas: conceptos como el de *mos maiorum*, tan importante en la vida pública de la *Urbs*, y que no lo sería menos en las *civitates* provinciales, presuponían y fomentaban el cultivo de la tradición local, siempre y cuando esta se adecuase a un mínimo común formal que la englobase bajo los moldes de la *religio* y *humanitas* (Woolf 1998: 220; Hingley 2005: 69-71). A fin de cuentas, los dioses patrios seguían siendo los mismos y no era menos acuciante que antes mantener, por el bien de la comunidad, la *pax deorum* con ellos.

En este contexto, la religión, desaparecidas otras formas de expresión cultural fundamentales para el mundo bárbaro —como la guerra—, actuó como un ámbito especialmente privilegiado de 'continuidad' a través del que poder reformular el pasado, como muestran las experiencias dispares pero en cierta forma convergentes de las áreas gala y germana (*vid supra*), donde la re-fundación de santuarios cívicos o rurales, en los que dioses indígenas y romanos se solapan o confunden, nos permite observar ese horizonte en el que la religión actúa como nexo que permite la comunicación entre medios culturales inicialmente heterogéneos, evitando la 'disonancia' producida por los profundos cambios en el sistema de prácticas y valores. Volviendo a Lampedusa, podemos considerar, que, de igual manera, «para que todo cambie es así mismo necesario que algo al menos permanezca exactamente igual». La religión, enlazando fenómenos de reformulación y apropiación de la tradición religiosa previa para unos nuevos fines y contextos profundamente distintos ya de los anteriores, marcó en cierta forma el paso, pero también la identidad, entre los pasados bárbaros y su presente provincial.

23_Marcial Tenreiro 9/3/10 15:39 Página 273



## *BIBLIOGRAFÍA*


ARNOLD, B. (1995), «'Honorary males' or women of substance? Gender, status, and power in Iron-Age Europe», *JEA* 3.2, 153-168.

BARON, R. (2003), «Amalgams and mosaics, syncretisms and reinterpretations: reading Herskovits contemporary creolist for metaphors of creolization», *JAF* 116.459, 85-115.

BÖHME-SCHÖNBERGER, A. (2003), «Meiname, Blussus und das Mädchen von Frauenlobplatz. Sind sie einheimisch-keltisch romanisiert oder…?», en Noelke, P.; Naumann, F. y Schneider, B. eds., 285-290.

BRUNAUX, J. L. (2000), *Les Religions Gauloises (V-I Siècles av. J.-C). Nouvelles Approches sur les Rituels Celtiques de la Gaule Indépendante*, Paris.

BURNAND, Y. y LAVAGNE, H. eds. (1999), *Signa Deorum. L'Iconographie Divine en Gaule Romaine*, Paris.

CLAVEL-LÉVÊQUE, M. (1989), *Puzzle Gaulois. Les Gaules en Mémoire, Images, Textes, Histoire*, Paris.

COIGNARD, R y COIGNARD, O. (1991), «L'ensemble lapidaire de Roquepertuse. Nouvelle approche», *DAM* 14, 27-42.

DEYST, S. (1992), *Images des Dieux de la* Gaule, Paris.

GREEN, M. J. (1995), *Celtic Godess, Warriors, Virgins and Mothers*, London.

DEPPMEYER, K. (2005), «Das Akkulturationsmodell», en Schörner, G. ed., *Romanisierung-Romanisation. Theoretische Modelle und praktische Fallbeispiele*, Cambridge, 57-64.

DUVAL, P. M. y PINAULT, G. (1986), *Les Calendriers (Coligny, Villards d´Heria) RIG III*, Paris.

ESPÉRANDIEU, E. (1857-1939), *Recueil Général des Bas-Reliefs de la Gaule Romaine*, París, 11 vols.

ETIENNE, R. (1983), «Culte de la civitas, culte des pagi dans les trois Gaules», en Mayer M. y Gómez Pallarès, J. eds., *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía, Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, 171-176.

FESTINGER, L. (1957), *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford.

GRENIER, A. (1960), *Manuel d'Archéologie Gallo-Romaine IV: les Monuments des Eaux*, Paris.

GUYONVARC'H, C. J. (1960), «Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques VI. 17. NEMOS, NEMETOS, NEMETON; les noms celtiques du 'ciel' et du 'sanctuaire'», *Ogam* 12, 185-197.

HATT, J. J. (1986), «Les deux sources de la religion gauloise et la politique religieuse des empereurs romains en Gaule», *ANRW* II.18.1, 410-422.

HINGLEY, R. (2005), *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire*, London.

HORNE, P. D. (1986), «Roman or Celtic temples? A case study», en Henig, M. y King, A. eds., *Pagan Gods and Shrine of Roman Empire*, Oxford, 15-24.

KING, A. (1990), «The emergence of Romano-Celtic religion», en Blagg, Th. y Millet, M. eds., *The Early Roman Empire in the West*, Oxford, 220-241.

— (2005), «Animal remains from temples in Roman Britain», *Britannia* 36, 329-369.

LAVAGNE, H. (1999), «L'iconographie divine en Gaule romaine: acquis et perspectives», en Burnand, Y. y Lavagne, H. eds., 95-101.

LAMBERT, P. Y. (1979), «La tablette gauloise de Chamalières», *EC* 16, 141-233.

LAMBRECHT, P. (1942), *Contribution à l´Étude des Divinités Celtiques*, Bruges.

LE ROUX, F. y GUYONVARC'H, C.J. (1986), *Les Druides*, Rennes.

LETTA, C. (1992), «I santuari rurali nell'Italia centro-Appenninica: valori religiosi e funzione aggregativa», *MEFRA* 104, 109-124.

MACH, Z. (1993), *Symbols, Conflict and Identity. Essays in Political Anthropology*, New York.

MACMULLEN, R. (2000), *Romanization in the Time of Augustus*, London.

23_Marcial Tenreiro 9/3/10 15:39 Página 274



MARCO SIMÓN, F. (1996), «Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales», en Reboreda Morillo, S. y López-Barja, P. eds., *A Cidade e o Mundo. Romanización e Cambio Social*, Xinzo da Limia, 81-100.
METZLER, J.; MILLET, M.; ROYMANS, N. y SLOFTRA, J. eds. (1995), *Integration in the Early Roman West. The Role of Culture and Ideology*, Luxemburg.
MOITRIEUX, G. (1999), «*Caput ad pedem*: des visages sur quelques figurations gallo-romaines», en Burnand, Y. y Lavagne, H. eds., 83-92.
NOELKE, P.; NAUMANN, F. y SCHNEIDER, B. eds. (2003), *Romanisation und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum*, Mainz.
PEEL, J. D. Y. (1968), «Syncretism and religious change», *CSSH* 10.2, 121-141.
PYE, M. (1969), «The transplantation of religions», *Numen* 16.3, 243-239.
— (1971), «Syncretism and ambiguity», *Numen* 18.2, 83-93.
RAWLINGS, L. P. (1997), *The Ethos of Aristocratic Warrior Elites in the Ancient World: Historiography and History*, London. (Tesis doctoral inédita).
REDFIELD, R.; LINTON, R. y HERSKOVITS, M. J. (1936), «Memorandum for the study of acculturation», *American Anthropologist* 38.1, 149-152.
ROYMANS, N. (1995), «Romanization, cultural identity and ethnic discussion. The lower Rhine population in Roman Empire», en Metzler, J.; Millet, M.; Roymans, N. y Sloftra, J. eds., 47-64.
SCHLESINGER, W. (1963), «Über germanische Heerkönigtum», en *Mitteldeutsche Beitrage zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, vol. 1, Gottingen, 53-87.
STOLL, O. (2007), «The religion of the armies», en Erdkamp, P. ed., *A Companion to the Roman Army*, Oxford, 450-476.
SCHWINDEN, L. (2003), «Das Weihedenkmal des Indus für Merkur: ein frühkaiserzeitliche Pfeilermonument aus Trier», en Noelke, P.; Naumann, F. y Schneider, B. eds., 81-88.
SOLLORS, W. (1986), *Beyond Etnicity. Consent and Descent in American Culture*, Oxford.
THÉVENOT, E. (1955), *Sur les Traces des Mars Celtiques (entre Loire et Mont-Blanc)*, Bruges.
TRIER, J. (1942), «Zaun und Mannring», *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 66, 232-265.
VERMEULEN, F. (1995), «The role of local centres in the Romanization of Northern Belgica», en Metzler, J.; Millet, M.; Roymans, N. y Sloftra, J. eds., 183-198.
VAN ANDRINGA, W. (2002), *La Religion en Gaule Romaine. Píete et Politique (I-III Siècle apr. J.-C)*, Paris.
WEBSTER, J. (1995), «*Interpretatio*: Roman word power and the Celtic gods», *Britannia* 26, 153-161.
— (1997), «A negotiated syncretism: reading on the development of Romano-Celtic religion», en Mattingly, D.J. ed., *Dialogues in Roman Imperialism. Power, Discourse and Discrepant Experience in Roman Empire*, Rhode Island, 167-184.
WIESSNER, P. (1983), «Style and social information in Kalahari San projectile points», *American Antiquity*, 48.2, 253-276.
WILL, E. (1985), «Pour une 'anthropologie coloniale' du monde hellénistique», en Eadie, J.W. y Ober, J. eds., *The Craft of the Ancient Historian. Essays in Honor of Chester G. Starr*, London, 273-301.
WOOLF, G. (1995), «The formation of Roman provincial cultures», en Metzler, J.; Millet, M.; Roymans, N. y Sloftra, J. eds., 9-18.
— (1998), *Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge.
ZECCHINI, G. (1984), *I Druidi e l'Opposizione dei Celti a Roma*, Milano.



© UNED. *Espacio, Tiempo y Forma*
*Serie II, Historia Antigua, t. 22, 2009*

# ERRATA

**P. 266, NOTA 10**

La etimología del propio término ***témenos*** --------La etimología del propio término ***németon***